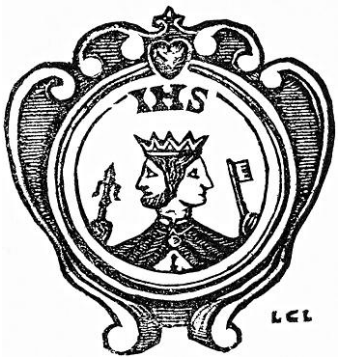
René Guénon

Articles pour

« *Les Cahiers du Sud* »



(1935-1949)

Sommaire

Les Cahiers du Sud — N° 175, p. 37-45, août-septembre 1935 3
L'Ésotérisme Islamique 3
Les Cahiers du Sud — N° 274, p. 787-793, 1er novembre 1945 9
« SPIRITUS », « ANIMA », « CORPUS » 9
Les Cahiers du Sud — N° spécial : L'Islam et l'Occident, p. 59-64, 1947 14
SAYFUL-ISLAM 14
Les Cahiers du Sud — N° spécial : Approches de l'Inde, 1949 18
SANÂTANA DHARMA 18

Les Cahiers du Sud — N° 175, p. 37-45, août-septembre 1935

L'Ésotérisme Islamique[1]

De toutes les doctrines traditionnelles, la doctrine islamique est peut-être celle où est marquée le plus nettement la distinction de deux parties complémentaires l'une de l'autre, que l'on peut désigner comme l'exotérisme et l'ésotérisme. Ce sont, suivant la terminologie arabe, *es-shariyah*, c'est-à-dire littéralement la « grande route », commune à tous, et *el-haqîqah*, c'est-à-dire la « vérité » intérieure, réservée à l'élite, non en vertu d'une décision plus ou moins arbitraire, mais par la nature même des choses, parce que tous ne possèdent pas les aptitudes ou les « qualifications » requises pour parvenir à sa connaissance. On les compare souvent, pour exprimer leur caractère respectivement « extérieur » et « intérieur », à l'« écorce » et au « noyau » (*el-qishr wa el-lobb*), ou encore à la circonférence et à son centre. La *shariyah* comprend tout ce que le langage occidental désignerait comme proprement « religieux », et notamment tout le côté social et législatif qui, dans l'Islam, s'intègre essentiellement à la religion ; on pourrait dire qu'elle est avant tout règle d'action, tandis que la *haqîqah* est connaissance pure ; mais il doit être bien entendu que c'est cette connaissance qui donne à la *shariyah* même son sens supérieur et profond et sa vraie raison d'être, de sorte que, bien que tous ceux qui participent à la tradition n'en soient pas conscients, elle en est véritablement le principe, comme le centre l'est de la circonférence.

Mais ce n'est pas tout : on peut dire que l'ésotérisme comprend non seulement la *haqîqah*, mais aussi les moyens destinés à y parvenir ; et l'ensemble de ces moyens est appelé *tarîqah*, « voie » ou « sentier » conduisant de la *shariyah* vers la *haqîqah*. Si nous reprenons l'image symbolique de la circonférence, la *tarîqah* sera représentée par le rayon, allant de celle-ci au centre ; et nous voyons alors ceci : à chaque point de la circonférence correspond un rayon, et tous les rayons, qui sont aussi en multitude indéfinie, aboutissent également au centre. On peut dire que ces rayons sont autant de *turuq* adaptées aux êtres qui sont « situés » aux différents points de la circonférence, selon la diversité de leurs natures individuelles ; c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*) ; ainsi, les « voies » sont multiples, et d'autant plus différentes entre elles qu'on les envisage plus près de leur point de départ sur la circonférence, mais le but est un, car il n'y a qu'un seul centre et qu'une seule vérité. En toute rigueur, les différences initiales s'effacent avec l'« individualité » elle-même (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs de l'être et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd*, ou de la créature, qui ne sont proprement que des limitations, disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*).

[1] Repris dans le numéro spécial de 1947.

L'ésotérisme, considéré ainsi comme comprenant à la fois *tarîqah* et *haqîqah*, en tant que moyens et fin, est désigné en arabe par le terme général *et-taçawwuf*, qu'on ne peut traduire exactement que par « initiation » ; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point par la suite. Les Occidentaux ont forgé le mot « çûfisme » pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique (alors que *taçawwuf* peut s'appliquer à toute doctrine ésotérique et initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle appartienne) ; mais ce mot, outre qu'il n'est qu'une dénomination toute conventionnelle, présente un inconvénient assez fâcheux : c'est que sa terminaison évoque presque inévitablement l'idée d'une doctrine propre à une école particulière, alors qu'il n'y a rien de tel en réalité, et que les écoles ne sont ici que des *turuq*, c'est-à-dire en somme des méthodes diverses, sans qu'il puisse y avoir au fond aucune différence doctrinale, car « la doctrine de l'Unité est unique » (*et-tawhîdu wâhidun*). Pour ce qui est de la dérivation de ces désignations, elles viennent évidemment du mot *çûfî* ; mais, au sujet de celui-ci il y a lieu tout d'abord de remarquer ceci : c'est que personne ne peut jamais se dire *çûfî*, si ce n'est par pure ignorance, car il prouve par là même qu'il ne l'est pas réellement, cette qualité étant nécessairement un « secret » (*sirr*) entre le véritable *çûfî* et *Allah* ; on peut seulement se dire *mutaçawwuf*, terme qui s'applique à quiconque est entré dans la « voie » initiatique, à quelque degré qu'il soit parvenu ; mais le *çûfî*, au vrai sens de ce mot, est seulement celui qui a atteint le degré suprême. On a prétendu assigner au mot *çûfî* lui-même des origines fort diverses ; mais cette question, au point de vue où l'on se place le plus habituellement, est sans doute insoluble : nous dirions volontiers que ce mot a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; en réalité, il faut y voir plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; et ce cas n'est d'ailleurs pas unique, mais on pourrait en trouver de comparables dans d'autres traditions. Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont au fond que des similitudes phonétiques, qui du reste, suivant les lois d'un certain symbolisme, correspondent effectivement à des relations entre diverses idées venant ainsi se grouper plus ou moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être donné par les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que par l'addition des valeurs numériques des lettres dont il est formé le mot *çûfî* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine ». Le *çûfî* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârif bi' Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ; et c'est bien là le degré suprême et « total » dans la connaissance de la *haqîqah*.

De tout ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conséquences importantes, et tout d'abord celle-ci, que le « çûfisme » n'est point quelque chose de « surajouté » à la doctrine islamique, quelque chose qui serait venu s'y adjoindre après coup et du dehors, mais qu'il en est au contraire une partie essentielle,

puisque, sans lui, elle serait manifestement incomplète, et même incomplète par en haut, c'est-à-dire quant à son principe même. La supposition toute gratuite d'une origine étrangère, grecque, perse ou indienne, est d'ailleurs contredite formellement par le fait que les moyens d'expression propres à l'ésotérisme islamique sont étroitement liés à la constitution même de la langue arabe ; et, s'il y a incontestablement des similitudes avec les doctrines du même ordre qui existent ailleurs, elles s'expliquent tout naturellement et sans qu'il soit besoin de recourir à des « emprunts » hypothétiques, car, la vérité étant une, toutes les doctrines traditionnelles sont nécessairement identiques en leur essence quelle que soit la diversité des formes dont elles se revêtent. Peu importe d'ailleurs, quant à cette question des origines, que le mot *çûfî* lui-même et ses dérivés (*taçawwuf, mutaçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une. En tout cas, et ceci doit suffire à trancher la question pour quiconque ne l'envisage pas simplement « de l'extérieur », la tradition indique expressément que l'ésotérisme, aussi bien que l'exotérisme, procède directement de l'enseignement même du Prophète, et, en fait, toute *tarîqah* authentique et régulière possède une *silsilah* ou « chaîne » de transmission initiatique remontant toujours en définitive à celui-ci à travers un plus on moins grand nombre d'intermédiaires. Même si, par la suite, certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoi que, ici encore, les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire et n'affecte en rien l'essentiel. La vérité est que le « çûfisme » est arabe comme le *Coran* lui-même, dans lequel il a ses principes directs ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le *Coran* soit compris et interprété suivant les *haqâïq* qui en constituent le sens profond, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâhir* (littéralement « savants de l'extérieur ») ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique. Il s'agit bien là, en effet, de deux domaines nettement différents, et c'est pourquoi il ne peut jamais y avoir entre eux ni contradiction ni conflit réel ; il est d'ailleurs évident qu'on ne saurait en aucune façon opposer l'exotérisme et l'ésotérisme, puisque le second prend au contraire sa base et son point d'appui nécessaire dans le premier, et que ce ne sont là véritablement que les deux aspects ou les deux faces d'une seule et même doctrine.

Ensuite nous devons faire remarquer que, contrairement à une opinion trop répandue actuellement parmi les Occidentaux, l'ésotérisme islamique n'a rien de commun avec le « mysticisme » ; les raisons en sont faciles à comprendre par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici. D'abord, le mysticisme semble bien être en réalité quelque chose de tout à fait spécial au Christianisme, et ce n'est que par des assimilations erronées qu'on peut prétendre en trouver ailleurs des équivalents plus

ou moins exacts ; quelques ressemblances extérieures, dans l'emploi de certaines expressions, sont sans doute à l'origine de cette méprise, mais elles ne sauraient aucunement la justifier, en présence de différences qui portent sur tout l'essentiel. Le mysticisme appartient tout entier, par définition même, au domaine religieux, donc relève purement et simplement de l'exotérisme ; et, en outre, le but vers lequel il tend est assurément loin d'être de l'ordre de la connaissance pure. D'autre part, le mystique, ayant une attitude « passive », et se bornant par conséquent à recevoir ce qui vient à lui en quelque sorte spontanément et sans aucune initiative de sa part, ne saurait avoir de méthode ; il ne peut donc pas y avoir de *tarîqah* mystique, et une telle chose est même inconcevable, car elle est contradictoire au fond. De plus, le mystique, étant toujours un isolé, et cela par le fait même du caractère « passif » de sa « réalisation » n'a ni *sheikh* ou « maître spirituel » (ce qui, bien entendu, n'a absolument rien de commun avec un « directeur de conscience » au sens religieux), ni *silsilah* ou « chaîne » par laquelle lui serait transmise une « influence spirituelle » (nous employons cette expression pour rendre aussi exactement que possible la signification du mot arabe *barakah*), la seconde de ces deux choses étant d'ailleurs une conséquence immédiate de la première. La transmission régulière de l'« influence spirituelle » est ce qui caractérise essentiellement l'« initiation », et même ce qui la constitue proprement, et c'est pourquoi nous avons employé ce mot plus haut pour traduire *taçawwuf* ; l'ésotérisme islamique, comme du reste tout véritable ésotérisme, est « initiatique » et ne peut être autre chose ; et, sans même entrer dans la question de la différence des buts, différence qui résulte d'ailleurs de celle même des deux domaines auxquels ils se réfèrent, nous pouvons dire que la « voie mystique » et la « voie initiatique » sont radicalement incompatibles en raison de leurs caractères respectifs. Faut-il ajouter encore qu'il n'y a en arabe aucun mot par lequel on puisse traduire même approximativement celui de « mysticisme », tellement l'idée que celui-ci exprime représente quelque chose de complètement étranger à la tradition islamique ?

La doctrine initiatique est, en son essence, purement métaphysique, au sens véritable et original de ce mot mais, dans l'Islam comme dans les autres formes traditionnelles, elle comporte en outre, à titre d'applications plus ou moins directes à divers domaines contingents, tout un ensemble complexe de « sciences traditionnelles » ; et ces sciences étant comme suspendues aux principes métaphysiques dont elles dépendent et dérivent entièrement, et tirant d'ailleurs de ce rattachement et des « transpositions » qu'il permet toute leur valeur réelle, sont par là, bien qu'à un rang secondaire et subordonné, partie intégrante de la doctrine elle-même, et non point des adjonctions plus ou moins artificielles ou superflues. Il y a là quelque chose qui semble particulièrement difficile à comprendre pour les Occidentaux, sans doute parce qu'ils ne peuvent trouver chez eux aucun point de comparaison à cet égard ; il y a eu cependant des sciences analogues en Occident, dans l'antiquité et au moyen âge, mais ce sont là des choses entièrement oubliées des modernes, qui en ignorent la vraie nature et souvent n'en conçoivent même pas l'existence ; et, tout spécialement, ceux qui confondent l'ésotérisme avec le mysticisme ne savent quels peuvent être le rôle et la place de ces sciences, qui,

évidemment, représentent des connaissances aussi éloignées que possible de ce que peuvent être tes préoccupations d'un mystique, et dont, par suite, l'incorporation au « çûfisme » constitue pour eux une indéchiffrable énigme. Telle est la science des nombres et des lettres, dont nous avons indiqué plus haut un exemple pour l'interprétation du mot *çûfî*, et qui ne se retrouve sous une forme comparable que dans la *qabbalah* hébraïque, en raison de l'étroite affinité des langues qui servent à l'expression de ces deux traditions, langues dont cette science peut même seule donner la compréhension profonde. Telles sont aussi les diverses sciences « cosmologiques », qui rentrent en partie dans ce qu'on désigne sous le nom d'« hermétisme » ; et nous devons noter à ce propos que l'alchimie n'est entendue dans un sens « matériel » que par les ignorants pour qui le symbolisme est lettre morte, ceux-là mêmes que les véritables alchimistes du moyen âge occidental stigmatisaient des noms de « souffleurs » et de « brûleurs de charbon », et qui furent les authentiques précurseurs de la chimie moderne, si peu flatteuse que soit pour celle-ci une telle origine. De même, l'astrologie, autre science cosmologique, est en réalité tout autre chose que l'« art divinatoire » ou la « science conjecturale » que veulent y voir uniquement les modernes ; elle se rapporte avant tout à la connaissance des « lois cycliques », qui joue un rôle important dans toutes les doctrines traditionnelles. Il y a d'ailleurs une certaine correspondance entre toutes ces sciences, qui, par le fait qu'elles procèdent essentiellement des mêmes principes, sont, à certain point de vue, comme des représentations différentes d'une seule et même chose : ainsi, l'astrologie, l'alchimie, et même la science des lettres, ne font pour ainsi dire que traduire les mêmes vérités dans les langages propres à différents ordres de réalité, unis entre eux par la loi de l'analogie universelle, fondement de toute correspondance symbolique ; et, en vertu de cette même analogie, ces sciences trouvent, par une transposition appropriée, leur application dans le domaine du « microcosme » aussi bien que dans celui du « macrocosme », car le processus initiatique reproduit, dans toutes ses phases le processus cosmologique lui-même. Il faut d'ailleurs, pour avoir la pleine conscience de toutes ces corrélations, être parvenu à un degré très élevé de la hiérarchie initiatique, degré qui se désigne comme celui du « souffre rouge » (*el-Kebrît el ahmar*) ; et celui qui possède ce degré peut, par la science appelée *sîmîâ* (mot qu'il ne faut pas confondre avec *Kimiâ*), en opérant certaines mutations sur les lettres et les nombres, agir sur les êtres et les choses qui correspondent à ceux-ci dans l'ordre cosmique. Le *jafr*, qui, suivant la tradition, doit son origine à Seyidnâ Ali lui-même, est une application de ces mêmes sciences à la prévision des évènements futurs ; et cette application, où interviennent naturellement les « lois cycliques » auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure, présente, pour qui sait la comprendre et l'interpréter (car il y a là comme une sorte de « cryptographie », ce qui n'est d'ailleurs pas plus étonnant au fond que la notation algébrique), toute la rigueur d'une science exacte et mathématique. On pourrait citer bien d'autres « sciences traditionnelles », dont certaines sembleraient peut-être encore plus étranges à ceux qui n'ont point l'habitude de ces choses ; mais il faut nous borner, et nous ne pourrions insister davantage là-dessus sans sortir du cadre de cet exposé où nous devons forcément nous en tenir aux généralités.

Enfin, nous devons ajouter une dernière observation dont l'importance est capitale pour bien comprendre le véritable caractère de la doctrine initiatique : c'est que celle-ci n'est point affaire d'« érudition » et ne saurait aucunement s'apprendre par la lecture des livres à la façon des connaissances ordinaires et « profanes ». Les écrits des plus grands maîtres eux-mêmes ne peuvent que servir de « supports » à la méditation ; on ne devient point *mutaçawwuf* uniquement pour les avoir lus, et ils demeurent d'ailleurs le plus souvent incompréhensibles à ceux qui ne sont point « qualifiés ». Il faut en effet, avant tout, posséder certaines dispositions ou aptitudes innées, auxquelles aucun effort ne saurait suppléer ; et il faut ensuite le rattachement à une *silsilah* régulière, car la transmission de l'« influence spirituelle », qui s'obtient par ce rattachement, est, comme nous l'avons déjà dit, la condition essentielle sans laquelle il n'est point d'initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire. Cette transmission, étant acquise une fois pour toutes, doit être le point de départ d'un travail purement intérieur, pour lequel tous les moyens extérieurs ne peuvent être rien de plus que des aides et des appuis, d'ailleurs nécessaires dès lors qu'il faut tenir compte de la nature de l'être humain tel qu'il est en fait ; et c'est par ce travail intérieur seul que l'être s'élèvera de degré en degré, s'il en est capable, jusqu'au sommet de la hiérarchie initiatique, jusqu'à l'« Identité suprême », état absolument permanent et inconditionné, au-delà des limitations de toute existence contingente et transitoire, qui est l'état du véritable *çûfî*.

René Guénon.

Les Cahiers du Sud — N° 274, p. 787-793, 1er novembre 1945

L'œuvre de M. René Guénon se caractérise avant tout par le rattachement constant et dans toutes ses parties à la connaissance métaphysique. Certains de ses livres : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, sont consacrés aux doctrines hindoues dont cette connaissance est l'essence profonde. D'autres : *Le Symbolisme de la Croix, Les États multiples de l'être, La métaphysique orientale* et aussi *Les Principes du Calcul infinitésimal* exposent plus directement les principes métaphysiques, notamment à l'aide de symboles communs aux différentes formes traditionnelles d'Orient et d'Occident. Quelques études spéciales envisagent différentes questions du domaine initiatique et ésotérique : *L'Ésotérisme de Dante, Le Roi du Monde, Saint Bernard, Aperçus sur l'Initiation*. Deux ouvrages en même temps de critique doctrinale et de recherche historique : *Le Théosophisme, L'Erreur Spirite,* étudient de façon complète quelques manifestations de pseudo-spiritualité moderne. Enfin une série caractéristique de l'œuvre de M. René Guénon constituée par *Orient et Occident, La Crise du monde moderne, Autorité spirituelle et pouvoir temporel, Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, considère du point de vue de la Sagesse sacrée et de la science traditionnelle des cycles, l'état actuel de l'humanité et plus particulièrement de l'Occident moderne.

Un inédit qui doit paraître prochainement, « *La Grande Triade* », traite de quelques données de l'enseignement initiatique de la tradition extrême-orientale en rapport avec lesquelles sont étudiés différents ternaires métaphysiques et cosmologiques appartenant à d'autres formes traditionnelles. Nous sommes autorisés à en reproduire les pages présentes.

⁂

« SPIRITUS », « ANIMA », « CORPUS »

La division ternaire est la plus générale et en même temps la plus simple qu'on puisse établir pour définir la constitution d'un être vivant, et en particulier celle de l'homme, car il est bien entendu que la dualité cartésienne de l'« esprit » et du « corps », qui s'est en quelque sorte imposée à toute la pensée occidentale moderne, ne saurait en aucune façon correspondre à la réalité ; nous y avons déjà insisté assez souvent ailleurs pour n'avoir pas besoin d'y revenir présentement. La distinction de l'esprit, de l'âme et du corps est d'ailleurs celle qui a été unanimement admise par toutes les doctrines traditionnelles de l'Occident, que ce soit dans l'antiquité ou au moyen âge ; qu'on en soit arrivé plus tard à l'oublier au point de ne plus voir dans les termes d'« esprit » et d'« âme » que des sortes de synonymes, d'ailleurs assez vagues, et de les employer indistincte ment l'un pour l'autre, alors qu'ils désignent proprement des réalités d'ordre totalement différent, c'est peut-être là un des exemples les plus étonnants que l'on puisse donner de la confusion qui caractérise la mentalité moderne. Cette erreur a d'ailleurs des conséquences qui ne sont pas toutes d'ordre purement théorique, et elle n'en est évidemment que plus

dangereuse[1] ; mais ce n'est pas là ce dont nous avons à nous occuper ici, et nous voulons seulement, en ce qui concerne la division ternaire traditionnelle, préciser quelques points qui ont un rapport plus direct avec le sujet de notre étude.

Cette distinction de l'esprit, de l'âme et du corps a été appliquée au « macrocosme » aussi bien qu'au « microcosme », la constitution de l'un étant analogue à celle de l'autre, de sorte qu'on doit nécessairement retrouver des éléments qui se correspondent rigoureusement de part et d'autre. Cette considération, chez les Grecs, paraît se rattacher surtout à la doctrine cosmologique des Pythagoriciens, qui d'ailleurs ne faisait en réalité que « réadapter » des enseignements beaucoup plus anciens ; Platon s'est inspiré de cette doctrine et l'a suivie de beaucoup plus près qu'on ne le croit d'ordinaire, et c'est en partie par son intermédiaire que quelque chose s'en est transmis à des philosophes postérieurs, tels par exemple que les Stoïciens, dont le point de vue beaucoup plus exotérique a du reste souvent mutilé et déformé les conceptions dont il s'agit. Les Pythagoriciens envisageaient un quaternaire fondamental qui comprenait tout d'abord le Principe, transcendant par rapport au Cosmos, puis l'Esprit et l'Âme universels, et enfin la *Hylê* primordiale[2] ; il importe de remarquer que cette dernière, en tant que pure potentialité, ne peut pas être assimilée au corps, et qu'elle correspond plutôt à la « Terre » de la Grande Triade qu'à celle du *Tribhuvana*, tandis que l'Esprit et l'Âme universels rappellent manifestement les deux autres termes de ce dernier. Quant au Principe transcendant, il correspond à certains égards au « Ciel » de la Grande Triade, mais pourtant, d'autre part, il s'identifie aussi à l'Être ou à l'Unité métaphysique, c'est-à-dire à *Tai-ki* ; il semble manquer ici une distinction nette, qui d'ailleurs n'était peut-être pas exigée par le point de vue, beaucoup moins métaphysique que cosmologique, auquel le quaternaire dont il s'agit était établi. Quoi qu'il en soit, les Stoïciens déformèrent cet enseignement dans un sens « naturaliste », en perdant de vue le Principe transcendant, et en n'envisageant plus qu'un « Dieu » immanent qui, pour eux, s'assimilait purement et simplement au *Spiritus Mundi* ; nous ne disons pas à l'*Anima Mundi*, contrairement à ce que semblent croire certains de leurs interprètes affectés par la confusion moderne de l'esprit et de l'âme, car en réalité, pour eux aussi bien que pour ceux qui suivaient plus fidèlement la doctrine traditionnelle, cette *Anima Mundi* n'a jamais qu'un rôle simplement « démiurgique », au sens le plus strict de ce mot, dans l'élaboration du Cosmos à partir de la *Hylê* primordiale.

Nous venons de dire l'élaboration du Cosmos, mais il serait peut-être plus exact

[1] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XXXV.
[2] Cf. le début des *Rasâïl Ikhwân Eç-Çafâ*, qui contient un exposé très clair de cette doctrine pythagoricienne.

de dire ici la formation du *Corpus Mundi*, d'abord parce que la fonction « démiurgique » est en effet proprement une fonction « formatrice[1] », et ensuite parce que, en un certain sens, l'Esprit et l'Âme universels font eux-mêmes partie du Cosmos ; en un certain sens, car, à vrai dire, ils peuvent être envisagés sous un double point de vue, correspondant encore en quelque façon à ce que nous avons appelé plus haut le point de vue « génétique » et le point de vue « statique », soit comme des « principes » (en un sens relatif), soit comme des « éléments » constitutifs de l'être « macrocosmique ». Ceci provient de ce que, dès lors qu'il s'agit du domaine de l'Existence manifestée, nous sommes en deçà de la distinction de l'Essence et de la Substance ; du côté « essentiel », l'Esprit et l'Âme sont, à des niveaux différents, comme des « réflexions » du Principe même de la manifestation ; du côté « substantiel », ils apparaissent au contraire comme des « productions » tirées de la *materia prima*, bien que déterminant eux-mêmes ses productions ultérieures dans le sens descendant[2], et cela parce que, pour se situer effectivement dans le manifesté, il faut bien qu'ils deviennent eux-mêmes partie intégrante de la manifestation universelle. Le rapport de ces deux points de vue est représenté symboliquement par le complémentarisme du rayon lumineux et du plan de réflexion, qui sont l'un et l'autre nécessaires pour qu'une image se produise, de sorte que, d'une part, l'image est véritablement un reflet de la source lumineuse elle-même, et que, d'autre part, elle se situe au degré de réalité qui est marqué par le plan de réflexion[3] ; pour employer le langage de la tradition extrême-orientale, le rayon lumineux correspond ici aux influences célestes et le plan de réflexion aux influences terrestres, ce qui coïncide bien avec la considération de l'aspect « essentiel » et de l'aspect « substantiel » de la manifestation[4].

Naturellement, ces remarques, que nous venons de formuler à propos de la constitution du « macrocosme », s'appliquent tout aussi bien en ce qui concerne l'esprit et l'âme dans le « microcosme » ; il n'y a que le corps qui ne peut jamais être considéré à proprement parler un « principe », parce que, étant l'aboutissement et le terme final de la manifestation (ceci, bien entendu, pour ce qui est de notre monde ou de notre état d'existence), il n'est que « produit » et ne peut devenir « producteur » sous aucun rapport. Par ce caractère, le corps exprime, aussi

[1] Il importe de remarquer que nous disons « formatrice » et non pas « créatrice » ; cette distinction prendra son sens le plus précis si l'on considère que les quatre termes du quaternaire pythagoricien peuvent être mis respectivement en correspondance avec les « quatre mondes » de la Kabbale hébraïque.

[2] Rappelons à ce propos que, suivant la doctrine hindoue, *Buddhi*, qui est l'Intellect pur et qui, comme telle, correspond au *Spiritus* et à la manifestation informelle, est elle-même la première des productions de *Prakriti*, en même temps qu'elle est aussi, d'autre part, le premier degré de la manifestation d'*Atmâ* ou du Principe transcendant (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. VII).

[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XXIV.

[4] Le rayon lumineux et le plan de réflexion correspondent exactement à la ligne verticale et à la ligne horizontale prises pour symboliser respectivement le Ciel et la Terre.

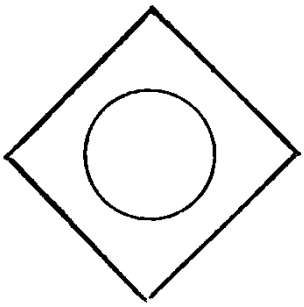
complètement qu'il est possible dans l'ordre manifesté, la passivité substantielle ; mais, en même temps, il se différencie aussi par là, de la façon la plus évidente, de la Substance elle-même, qui concourt en tant que principe « maternel » à la production de la manifestation. À cet égard, le ternaire de l'esprit, de l'âme et du corps est, peut-on dire, constitué autrement que les ternaires formés de deux termes complémentaires et en quelque sorte symétriques et d'un produit qui occupe entre eux une situation intermédiaire ; dans ce cas (et aussi, cela va de soi, dans celui du *Tribhuvana* auquel il correspond exactement), les deux premiers termes se situent du même côté par rapport au troisième, et, si celui-ci peut en somme être considéré encore comme leur produit, ils ne jouent plus dans cette production un rôle symétrique ; le corps a dans l'âme son principe immédiat, mais il ne procède de l'esprit qu'indirectement et par l'intermédiaire de l'âme. C'est seulement lorsqu'on considère l'être comme entièrement constitué, donc au point de vue que nous avons appelé « statique », que, voyant dans l'esprit son aspect « essentiel » et dans le corps son aspect « substantiel », on peut trouver sous ce rapport une symétrie, non plus entre les deux premiers termes du ternaire, mais entre le premier et le dernier ; l'âme est bien alors, sous le même rapport, intermédiaire entre l'esprit et le corps (et c'est ce qui justifie sa désignation comme principe « médiateur », que nous indiquions précédemment), mais elle n'en demeure pas moins, comme second terme, forcément antérieure au troisième[1], et, par conséquent, elle ne saurait aucunement être regardée comme un produit ou une résultante des deux termes extrêmes.

Une question peut encore se poser : comment se fait-il que, malgré le défaut de symétrie que nous venons d'indiquer entre eux, l'esprit et l'âme soient cependant pris parfois d'une certaine façon comme complémentaires, l'esprit étant alors généralement regardé comme principe masculin et l'âme comme principe féminin ? C'est que, l'esprit étant ce qui, dans la manifestation, est le plus proche du pôle essentiel, l'âme se trouve, relativement à lui, du côté substantiel ; ainsi, l'un par rapport à l'autre, l'esprit est *yang* et l'âme est *yin*, et c'est pourquoi ils sont souvent symbolisés respectivement par le Soleil et la Lune, ce qui peut d'ailleurs se justifier encore plus complètement en disant que l'esprit est la lumière émanée directement du Principe, tandis que l'âme ne présente qu'une réflexion de cette lumière. De plus, le « monde intermédiaire », qu'on peut appeler aussi le domaine « animique », est proprement le milieu où s'élaborent les formes, ce qui, en somme, constitue bien un rôle « substantiel » ou « maternel », et cette élaboration s'opère sous l'action ou plutôt sous l'influence de l'esprit, qui a ainsi, à cet égard, un rôle

[1] Il va de soi que c'est d'une antériorité logique qu'il s'agit ici essentiellement, les trois termes étant d'ailleurs envisagés en simultanéité comme éléments constitutifs de l'être.

« essentiel » ou « paternel » ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne s'agit en cela, pour l'esprit, que d'une « action de présence », à l'imitation de l'activité « non-agissante » du Ciel[1].

Nous ajouterons quelques mots au sujet des principaux symboles de l'*Anima Mundi* : l'un des plus habituels est le serpent, en raison de ce que le monde « animique » est le domaine propre des forces cosmiques, qui, bien qu'agissant aussi dans le monde corporel, appartiennent en elles-mêmes à l'ordre subtil ; et ceci se rattache naturellement à ce que nous avons dit plus haut du symbolisme de la double spirale et de celui du caducée ; d'ailleurs, la dualité des aspects que revêt la force cosmique correspond bien au caractère intermédiaire de ce monde « animique », qui en fait proprement le lieu de rencontre des influences célestes et des influences terrestres. D'autre part, le serpent, en tant que symbole de l'*Anima Mundi*, est le plus souvent représenté sous la forme circulaire de l'*Ouroboros* ; cette forme convient en effet au principe animique en tant qu'il est du côté de l'essence par rapport au monde corporel ; mais, bien entendu, il est au contraire du côté de la substance par rapport au monde spirituel, de sorte que, suivant le point de vue où on l'envisage, il peut prendre les attributs de l'essence ou ceux de la substance, ce qui lui donne pour ainsi dire l'apparence d'une double nature. Ces deux aspects se trouvent réunis d'une façon assez remarquable dans un autre symbole de l'*Anima Mundi*, qui appartient à l'hermétisme du moyen âge (voir figure) ; on y voit un cercle à l'intérieur d'un carré « animé », c'est-à-dire posé sur un de ses angles pour suggérer l'idée du mouvement, tandis que le carré reposant sur sa base exprime au contraire l'idée de stabilité[2] ; et ce qui rend cette figure particulièrement intéressante au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que les formes circulaire et carrée qui en sont les éléments y ont des significations respectives exactement concordantes avec celles qu'elles ont dans la tradition extrême-orientale.



René Guénon.

[1] Ces dernières remarques peuvent permettre de comprendre que, dans le symbolisme hermétique du 28e degré de la Maçonnerie écossaise, le *Spiritus* et l'*Anima* soient représentés respectivement par les figures du Saint-Esprit et de la Vierge, ce qui est une application d'ordre moins universel que celle qui fait correspondre ceux-ci à *Purusha* et à *Prakriti* comme nous le disions au début. Il faut d'ailleurs ajouter que, dans ce cas, ce qui est envisagé comme le produit des deux termes en question n'est pas le corps, mais quelque chose d'un autre ordre, qui est la Pierre philosophale, souvent assimilée en effet symboliquement au Christ ; et, à ce point de vue, leur relation est encore plus strictement conforme à la notion du complémentarisme proprement dit qu'en ce qui concerne la production de la manifestation corporelle.

[2] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XX.

Les Cahiers du Sud — N° spécial : L'Islam et l'Occident, p. 59-64, 1947[1]

SAYFUL-ISLAM

On a coutume, dans le monde occidental, de considérer l'Islamisme comme une tradition essentiellement guerrière, et par suite, lorsqu'il y est question notamment du sabre ou de l'épée (*es-sayf*), de prendre ce mot uniquement dans son sens le plus littéral, sans même penser jamais à se demander s'il n'y a pas là en réalité quelque chose d'autre. Il n'est d'ailleurs pas contestable qu'un certain côté guerrier existe dans l'Islamisme, et aussi que, loin de constituer un caractère particulier à celui-ci, il se retrouve tout aussi bien dans la plupart des autres traditions, y compris le Christianisme. Sans même rappeler que le Christ lui-même a dit « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée[2] », ce qui peut en somme s'entendre péjorativement, l'histoire de la Chrétienté au moyen âge, c'est-à-dire à l'époque où elle eut sa réalisation effective dans les institutions sociales, en fournit des preuves largement suffisantes ; et, d'autre part, la tradition hindoue elle-même, qui certes ne saurait passer pour spécialement guerrière, puisqu'on tend plutôt en général à lui reprocher de n'accorder que peu de place à l'action, contient pourtant aussi cet aspect, comme on peut s'en rendre compte en lisant la *Bhagavad-Gîtâ*. À moins d'être aveuglé par certains préjugés, il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car, dans le domaine social, la guerre, en tant qu'elle est dirigée contre ceux qui troublent l'ordre et qu'elle a pour but de les y ramener, constitue une fonction légitime, qui n'est au fond qu'un des aspects de la fonction de « justice » entendue dans son acception la plus générale. Cependant, ce n'est là que le côté le plus extérieur des choses, donc le moins essentiel : au point de vue traditionnel, ce qui donne à la guerre ainsi comprise toute sa valeur, c'est qu'elle symbolise la lutte que l'homme doit mener contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Dans les deux cas, du reste, et qu'il s'agisse de l'ordre extérieur et social ou de l'ordre intérieur et spirituel, la guerre doit toujours tendre également à établir l'équilibre et l'harmonie (et c'est pourquoi elle se rapporte proprement à la « justice »), et à unifier par là d'une certaine façon la multiplicité des éléments en opposition entre eux. Cela revient à dire que son aboutissement normal, et qui est en définitive son unique raison d'être, c'est la paix (*es-salâm*), laquelle ne peut être obtenue véritablement que par la soumission à la volonté divine (*el-islâm*), mettant chacun des éléments à sa place pour les faire tous concourir à la réalisation consciente d'un même plan ; et il est à peine besoin de faire remarquer combien, dans la langue arabe, ces deux termes, *el-islâm* et *es-salâm*, sont étroitement apparentés l'un à l'autre[3].

[1] [NDR : il y avait deux articles dans ce volume. Le second est la reproduction de celui de 1935 — *L'Ésotérisme Islamique*, — p. 3 du présent recueil. Voilà pourquoi il n'est pas présenté ici.]
[2] *Saint Matthieu*, X, 34.
[3] Nous avons développé plus amplement ces considérations dans *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VIII.

Dans la tradition islamique, ces deux sens de la guerre, ainsi que le rapport qu'ils ont réellement entre eux, sont exprimés aussi nettement que possible par un *hadîth* du Prophète, prononcé au retour d'une expédition contre les ennemis extérieurs : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte » (*rajanâ min el jihâdil-açghar ila' l-jihâdil-akbar*). Si la guerre extérieure n'est ainsi que la « petite guerre sainte[1] », tandis que la guerre intérieure est la « grande guerre sainte », c'est donc que la première n'a qu'une importance secondaire vis-à-vis de la seconde, dont elle est seulement une image sensible ; il va de soi que, dans ces conditions, tout ce qui sert à la guerre extérieure peut être pris comme symbole de ce qui concerne la guerre intérieure[2], et que ce cas est notamment celui de l'épée.

Ceux qui méconnaissent cette signification, même s'ils ignorent le *hadîth* que nous venons de citer, pourraient tout au moins remarquer à cet égard que, pendant la prédication, le *Khatîb*, dont la fonction n'a manifestement rien de guerrier au sens ordinaire de ce mot, tient en main une épée, et que celle-ci, en pareil cas, ne peut être autre chose qu'un symbole, sans compter que, en fait, cette épée est habituellement en bois, ce qui la rend évidemment impropre à tout usage dans les combats extérieurs et accentue par conséquent encore davantage ce caractère symbolique.

L'épée de bois remonte d'ailleurs, dans le symbolisme traditionnel, à un passé fort lointain, car elle est, dans l'Inde, un des objets qui figuraient dans le sacrifice vêdique[3] ; cette épée (*sphya*), le poteau sacrificiel, le char (ou plus précisément l'essieu qui en est l'élément essentiel) et la flèche sont dits être nés du *vajra* ou foudre d'Indra : « Quand Indra lança la foudre sur Vritra, celle-ci, ainsi lancée, devint quadruple… Les Brâhmanes se servent de deux de ces quatre formes pendant le sacrifice, alors que les Kshatriyas se servent des deux autres dans la bataille[4]… Quand le sacrificateur brandit l'épée de bois, c'est la foudre qu'il lance contre l'ennemi[5]… ». Le rapport de cette épée avec le *vajra* est à noter tout particulièrement en vue de ce qui va suivre ; et nous ajouterons à ce propos que l'épée est assez généralement assimilée à l'éclair ou regardée comme dérivée de celui-ci[6], ce que représente d'une façon sensible la forme bien connue de l'« épée flamboyante », indépendamment des autres significations que celle-ci peut également avoir en même temps, car il doit être bien entendu que tout véritable

[1] Il est d'ailleurs bien entendu qu'elle ne l'est que lorsqu'elle est déterminée par des motifs d'ordre traditionnel ; toute autre guerre est *harb*, et non pas *jihâd*.

[2] Naturellement, ceci ne serait plus vrai pour l'outillage des guerres modernes, ne serait-ce que du fait de son caractère « mécanique », qui est incompatible avec tout véritable symbolisme ; c'est pour une raison similaire que l'exercice des métiers mécaniques ne peut servir de base à un développement d'ordre spirituel.

[3] Voir A, K. Coomaraswamy, *Le symbolisme de l'épée*, dans *Études Traditionnelles*, n° de janvier 1938 ; nous empruntons à cet article la citation qui suit.

[4] La fonction des Brâhmanes et celle des Kshatriyas peuvent être ici rapportées respectivement à la guerre intérieure et à la guerre extérieure, ou, suivant la terminologie islamique, à la « grande guerre sainte » et à la « petite guerre sainte ».

[5] *Shatapatha Brâhmana*, I, 2, 4.

[6] Au Japon notamment, suivant la tradition shintoïste, « l'épée est dérivée d'un éclair-archétype, dont elle est la descendante ou l'hypostase » (A. K. Coomaraswamy, *ibid*.).

symbole renferme toujours une pluralité de sens, qui, bien loin de s'exclure ou de se contredire, s'harmonisent au contraire et se complètent les uns les autres.

Pour en revenir à l'épée du *Khatîb*, nous dirons qu'elle symbolise avant tout le pouvoir de la parole, ce qui devrait d'ailleurs paraître assez évident, d'autant plus que c'est là une signification attribuée très généralement à l'épée, et qui n'est pas étrangère non plus à la tradition chrétienne, ainsi que le montrent clairement ces textes apocalyptiques : « Il avait en sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée ; son visage était aussi brillant que le soleil dans sa force[1] ». « Et il sortait de sa bouche[2] une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations[3]… ». L'épée sortant de la bouche ne peut évidemment avoir d'autre sens que celui-là, et cela d'autant plus que l'être qui est ainsi décrit dans ces deux passages n'est autre que le Verbe lui-même ou une de ses manifestations ; quant au double tranchant de l'épée, il représente un double pouvoir créateur et destructeur de la parole, et ceci nous ramène précisément au *vajra*. Celui-ci, en effet, symbolise aussi une force qui, bien qu'unique en son essence, se manifeste sous deux aspects contraires en apparence, mais complémentaires en réalité ; et ces deux aspects, de même qu'ils sont figurés par les deux tranchants ou d'autres armes similaires[4], le sont ici par les deux pointes opposées du *vajra* ; ce symbolisme est d'ailleurs valable pour tout l'ensemble des forces cosmiques, de sorte que l'application qui en est faite à la parole ne constitue qu'un cas particulier, mais qui d'ailleurs, en raison de la conception traditionnelle du Verbe et de tout ce qu'elle implique, peut être pris lui-même pour symboliser dans leur ensemble toutes les autres applications possibles[5].

L'épée n'est pas seulement assimilée symboliquement à la foudre, mais aussi, de même que la flèche, au rayon solaire ; c'est à quoi se réfère visiblement le fait que, dans le premier des deux passages apocalyptiques que nous avons cités tout à l'heure, celui de la bouche de qui sort l'épée a le visage « brillant comme le soleil ». Il est d'ailleurs facile d'établir, sous ce rapport, une comparaison entre Apollon tuant le serpent Python avec ses flèches et Indra tuant le dragon Vrita avec le *vajra* ; et ce rapprochement ne saurait laisser aucun doute sur l'équivalence de ces deux aspects du symbolisme des armes, qui ne sont en somme que deux modes différents d'expression d'une seule et même chose[6]. D'autre part, il importe de noter que la plupart des armes symboliques, et notamment l'épée et la lance, sont

[1] *Apocalypse*, 1, 16. On remarquera ici la réunion du symbolisme polaire (les sept étoiles de la Grande Ourse, ou le *sapta-riksha* de la tradition hindoue) et du symbolisme solaire, que nous allons retrouver aussi dans la signification traditionnelle de l'épée elle-même.

[2] Il s'agit de « celui qui était monté sur le cheval blanc », le *Kalki-avatâra* de la tradition hindoue.

[3] *Ibid.*, XIX, 15.

[4] Nous rappellerons notamment ici le symbole égéen et crétois de la double hache ; nous avons expliqué ailleurs (*Les pierres de foudre*, dans *Le Voile d'Isis*, n° de mai 1929) que la hache est tout spécialement un symbole de la foudre, donc un strict équivalent du *vajra*.

[5] Sur le double pouvoir du *vajra* et sur d'autres symboles équivalents (notamment le « pouvoir des clefs »), voir les considérations que nous avons exposées dans *La Grande Triade*, chap. VI.

[6] Comme la foudre, le rayon solaire est aussi regardé comme vivifiant ou comme meurtrier suivant les cas ; de même, la lance d'Achille, ainsi que la lance de la légende du Graal, avait le double pouvoir d'infliger des blessures et de les guérir.

aussi très fréquemment des symboles de l'« Axe du Monde » ; il s'agit alors d'un symbolisme « polaire », et non plus d'un symbolisme « solaire », mais, bien que ces deux points de vue ne doivent jamais être confondus, il y a cependant entre eux certains rapports qui permettent ce qu'on pourrait appeler des « transferts » de l'un à l'autre, l'axe lui-même s'identifiant parfois à un « rayon solaire[1] ». Dans cette signification « axiale », les deux pointes opposées du *vajra* se rapportent à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, tandis que, dans le cas des armes à double tranchant, la dualité, étant marquée dans le sens même de l'axe, se réfère plus directement aux deux courants inverses de la force cosmique, représentés aussi par ailleurs par des symboles tels que les deux serpents du caducée ; mais, comme ces deux courants sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères[2], on peut voir par là que, en dépit de leur apparente différence, les deux figurations se rejoignent en réalité quant à leur signification essentielle[3].

Le symbolisme « axial » nous ramène à l'idée de l'harmonisation conçue comme le but de la « guerre sainte » dans ses deux acceptions extérieure et intérieure, car l'axe est le lieu où toutes les oppositions se concilient et s'évanouissent, ou, en d'autres termes, le lieu de l'équilibre parfait, que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« Invariable Milieu[4] ». Ainsi, sous ce rapport, qui correspond en réalité au point de vue le plus profond, l'épée ne représente pas seulement le moyen comme on pourrait le croire si l'on s'en tenait à son sens le plus immédiatement apparent, mais aussi la fin même à atteindre, et elle synthétise en quelque sorte l'un et l'autre dans sa signification totale. Nous n'avons d'ailleurs fait que rassembler ici, sur ce sujet, quelques remarques qui pourraient donner lieu à bien d'autres développements ; mais nous pensons que, telles qu'elles sont, elles montreront suffisamment combien, qu'il s'agisse de l'Islamisme ou de toute autre forme traditionnelle, ceux qui prétendent n'attribuer à l'épée, qu'un sens « matériel » sont éloignés de la vérité.

René Guénon.

---

[1] Sans pouvoir insister ici sur cette question, nous devons tout au moins rappeler, à titre d'exemple, le rapprochement des deux points de vue dans le symbolisme grec de l'Apollon hyperboréen.

[2] Sur ce point encore, nous renverrons à *La Grande Triade*, chap. V.

[3] Voir notre étude sur *Les armes symboliques*, dans *Études Traditionnelles*, n° d'octobre 1936. Suivant certains historiens anciens, les Scythes représentaient la Divinité par une épée plantée en terre au sommet d'un tertre ; celui-ci étant l'image réduite de la montagne, on trouve réunis ici deux des symboles traditionnels de l'« Axe du Monde ».

[4] C'est ce que représente aussi l'épée placée verticalement suivant l'axe d'une balance, l'ensemble formant les attributs symboliques de la justice.

SANÂTANA DHARMA

La notion du *Sanâtana Dharma* est une de celles qui n'ont pas d'équivalent exact en Occident, si bien qu'il paraît impossible de trouver un terme ou une expression qui la rende entièrement et sous tous ses aspects ; toute traduction qu'on pourrait en proposer serait, sinon tout à fait fausse, du moins très insuffisante. Ananda K. Coomaraswamy pensait que l'expression qui pouvait peut-être le mieux en donner tout au moins une approximation était celle de *Philosophia Perennis*, prise dans le sens où elle était entendue au moyen âge ; cela est vrai en effet à certains égards, mais il y a cependant de notables différences, qu'il est d'autant plus utile d'examiner que certains semblent croire trop facilement à la possibilité d'assimiler purement et simplement ces deux notions l'une à l'autre.

Nous devons remarquer tout d'abord que la difficulté ne porte pas sur la traduction du mot *sanâtana*, dont le latin *perennis* est bien réellement un équivalent ; c'est proprement de « pérennité » ou de perpétuité qu'il s'agit ici, et non point d'éternité comme on le dit parfois. En effet, ce terme *sanâtana* implique une idée de durée, tandis que l'éternité, au contraire, est essentiellement la « non-durée » ; la durée dont il s'agit est indéfinie, si l'on veut, ou plus précisément « cyclique », dans l'acception du grec *aiônios*, qui n'a pas davantage le sens d'« éternel », que les modernes, par une regrettable confusion, lui attribuent trop souvent. Ce qui est perpétuel en ce sens, c'est ce qui subsiste constamment du commencement à la fin d'un cycle ; et, suivant la tradition hindoue, le cycle qui doit être envisagé en ce qui concerne le *Sanâtana Dharma* est un *Manvantara*, c'est-à-dire la durée de manifestation d'une humanité terrestre. Nous ajouterons tout de suite, car on en verra plus loin toute l'importance, que *sanâtana* a aussi le sens de « primordial », et il est d'ailleurs facile d'en comprendre le lien très direct avec celui que nous venons d'indiquer, puisque ce qui est véritablement perpétuel ne peut être que ce qui remonte à l'origine même du cycle. Enfin, il doit être bien entendu que cette perpétuité, avec la stabilité qu'elle implique nécessairement, si elle ne doit aucunement être confondue avec l'éternité et n'a même avec elle aucune commune mesure, est cependant comme un reflet, dans les conditions de notre monde, de l'éternité et de l'immutabilité qui appartiennent aux principes mêmes dont le *Sanâtana Dharma* est l'expression par rapport à celui-ci.

Le mot *perennis*, en lui-même, peut comprendre aussi tout ce que nous venons d'expliquer ; mais il serait assez difficile de dire jusqu'à quel point les scolastiques du moyen âge, au langage desquels appartient plus particulièrement le terme de *Philosophia Perennis*, pouvaient en avoir nettement conscience, car leur point de vue, tout en étant évidemment traditionnel, ne s'étendait pourtant qu'à un domaine extérieur et par là même limité sous de multiples rapports. Quoi qu'il en soit, et en admettant qu'on puisse, indépendamment de toute considération historique,

restituer à ce mot la plénitude de sa signification, il n'en resterait pas moins que ce qui appelle les plus sérieuses réserves quant à l'assimilation dont nous avons parlé, c'est l'emploi du terme *Philosophia*, qui correspond précisément d'une certaine façon à cette limitation du point de vue scolastique. D'abord, ce mot, étant donné surtout l'usage qu'en font habituellement les modernes, peut trop facilement donner lieu à des équivoques ; on pourrait, il est vrai, les dissiper en ayant soin de préciser que la *Philosophia Perennis* n'est point « une » philosophie, c'est-à-dire une conception particulière, plus ou moins bornée et systématique, et ayant pour auteur tel ou tel individu, mais le fonds commun d'où procèdent toutes les philosophies dans ce qu'elles ont de réellement valable ; et cette façon de l'envisager répondrait certainement en effet à la pensée des scolastiques. Seulement, il n'y en aurait pas moins là une impropriété, car ce dont il s'agit, s'il est considéré comme une expression authentique de la vérité comme il doit l'être, serait bien plutôt *Sophia* que *Philosophia* ; la « sagesse » ne doit pas être confondue avec l'aspiration qui y tend ou la recherche qui peut y conduire, et celles-ci sont tout ce que désigne proprement, suivant son étymologie même, le mot « philosophie ». On dira peut-être que celui-ci est susceptible d'une certaine transposition, et, bien que celle-ci ne nous paraisse pas s'imposer comme il en serait si l'on n'avait vraiment aucun terme meilleur à sa disposition, nous n'entendons pas en contester la possibilité ; mais, même dans le cas le plus favorable, il sera encore fort loin de pouvoir être regardé comme un équivalent de *Dharma*, car il ne pourra jamais désigner qu'une doctrine qui, quelle que soit l'étendue du domaine qu'elle embrassera en fait, demeurera en tout cas uniquement théorique, et qui, par conséquent, ne correspondra aucunement à tout ce que comprend le point de vue traditionnel dans son intégralité. Dans celui-ci, en effet, la doctrine n'est jamais envisagée comme une simple théorie se suffisant à elle-même, mais comme une connaissance qui doit être réalisée effectivement et, de plus, elle comporte des applications s'étendant à toutes les modalités de la vie humaine sans aucune exception.

Cette extension résulte de la signification même du mot *Dharma*, qu'il est d'ailleurs impossible de rendre entièrement par un terme unique dans les langues occidentales : par sa racine *dhri* qui a les sens de porter, supporter, soutenir, maintenir, il désigne avant tout un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation. Il est important de remarquer que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme signification, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; c'est effectivement à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre la notion du *Dharma* dans son sens le plus profond : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que le langage, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme qu'il ne l'est dans les langues modernes, où un tel lien ne subsiste plus dans une certaine mesure qu'en vertu d'une lointaine dérivation ; et peut-être pourrait-on même montrer, si cela ne

s'éloignait trop de notre sujet, que cette notion du *Dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

On pourrait dire que le *Dharma*, si l'on ne devait l'envisager ainsi qu'en principe, est nécessairement *sanâtana*, et même dans une acception plus étendue que celle que nous avons indiquée plus haut, puisque, au lieu de se limiter à un certain cycle et aux êtres qui s'y manifestent, elle s'applique également à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation. Nous retrouvons en effet ici l'idée de permanence et de stabilité ; mais il va de soi que celle-ci, en dehors de laquelle il ne saurait être aucunement question de *Dharma*, peut cependant être appliquée, d'une façon relative, à différents niveaux et dans des domaines plus ou moins restreints, et c'est là ce qui justifie toutes les acceptions secondaires ou « spécialisées » dont ce même terme est susceptible. Par là même qu'il doit être conçu comme principe de conservation des êtres, le *Dharma* réside, pour ceux-ci, dans la conformité à leur nature essentielle ; on peut donc parler, en ce sens, du *dharma* propre de chaque être, qui est désigné plus précisément comme *swadharma*, ou de chaque catégorie d'êtres, aussi bien que de celui d'un monde ou d'un état d'existence, ou seulement d'une portion déterminée de celui-ci, de celui d'un certain peuple ou d'une certaine période ; et, quand on parle de *Sanâtana Dharma*, c'est alors, comme nous l'avons dit, de l'ensemble d'une humanité qu'il s'agit, et cela pendant toute la durée de sa manifestation, qui constitue un *Manvantara*. On peut encore dire, dans ce cas, que c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma*, indépendamment de toutes les adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parce qu'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles circonstances de temps et de lieu. Il faut cependant ajouter que, en pareil cas, il peut arriver que l'idée même de « loi » entraîne en fait une certaine restriction, car, bien qu'elle puisse aussi, comme il en est pour son équivalent hébraïque *Thorah*, être appliquée par extension au contenu de tout l'ensemble des Écritures sacrées, ce à quoi elle fait penser de la façon la plus immédiate est naturellement l'aspect « législatif » proprement dit, qui assurément est fort loin de constituer toute la tradition, quoiqu'il en soit partie intégrante dans toute civilisation qui peut être qualifiée de normale. Cet aspect n'est en réalité qu'une application à l'ordre social, mais qui d'ailleurs, comme toutes les autres applications, présuppose nécessairement la doctrine purement métaphysique qui est la partie essentielle et fondamentale de la tradition, la connaissance principielle dont tout le reste dépend entièrement et sans laquelle rien de vraiment traditionnel, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait exister en aucune façon.

Nous avons parlé de l'Ordre universel, qui est, dans la manifestation, l'expression de la Volonté divine, et qui revêt dans chaque état d'existence des modalités particulières déterminées par les conditions propres à cet état ; le

Dharma pourrait, sous un certain rapport tout au moins, être défini comme conformité à l'ordre, et c'est là ce qui explique l'étroite parenté existant entre cette notion et celle de *rita*, qui est aussi l'ordre et a étymologiquement le sens de « rectitude », comme le *Te* de la tradition extrême-orientale avec lequel le *Dharma* hindou a bien des rapports, ce qui rappelle encore évidemment l'idée de l'« axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est manifestement identique au mot « rite », et ce dernier, dans son acception primitive, désignait aussi, en effet, tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, et à plus forte raison à l'origine même, tout a un caractère proprement rituel. Le rite n'en vient a prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit ; toute distinction de « sacré » et de « profane » suppose, en effet, que certaines choses sont désormais envisagées en dehors du point de vue traditionnel, au lieu que celui-ci s'applique à toutes également, et ces choses, par là même qu'elles sont considérées comme « profanes », sont véritablement devenues *adharma* ou *anrita*. Il doit être bien entendu que le rite, qui correspond alors au « sacré », conserve au contraire toujours le même caractère « dharmique », si l'on peut s'exprimer ainsi, et représente ce qui demeure encore tel qu'il était antérieurement à cette dégénérescence, et que c'est l'activité non rituelle qui n'est réellement qu'une activité déviée ou anormale. En particulier, tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, et d'institution purement humaine, n'existait pas originairement et n'est que le produit d'une déviation ; et le rite, envisagé traditionnellement comme il doit l'être pour mériter ce nom, n'a, quoi que certains puissent en penser, absolument aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. De plus, et ceci est encore un point essentiel, quand nous parlons ici de conformité à l'ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme, dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

Il résulte de là que, si l'on envisage le *Sanâtana Dharma* en tant que tradition intégrale, il comprend principiellement toutes les branches de l'activité humaine, qui sont d'ailleurs « transformées » par là, puisque, du fait de cette intégration, elles participent du caractère « non-humain » qui est inhérent à toute tradition, ou qui, pour mieux dire, constitue l'essence même de la tradition comme telle. C'est donc l'exact opposé de l'« humanisme », c'est-à-dire du point de vue qui prétend tout réduire au niveau purement humain, et qui, au fond, ne fait qu'un avec le point de vue profane lui-même ; et c'est en quoi, notamment, la conception traditionnelle des sciences et des arts diffère profondément de leur conception profane, à tel point qu'on pourrait dire, sans exagération, qu'elle en est séparée par un véritable abîme. Au point de vue traditionnel, toute science et tout art ne sont réellement valables et légitimes qu'en tant qu'ils se rattachent aux principes universels, de telle sorte

qu'ils apparaissent en définitive comme une application de la doctrine fondamentale dans un certain ordre contingent, de même que la législation et l'organisation sociale en sont une aussi dans un autre domaine. Par cette participation à l'essence de la tradition, sciences et arts ont aussi, dans tous leurs modes d'opération, ce caractère rituel dont nous avons parlé tout à l'heure, et dont aucune activité n'est dépourvue tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être normalement ; et nous ajouterons qu'il n'y a, à ce point de vue, aucune distinction à faire entre les arts et les métiers, qui traditionnellement ne sont qu'une seule et même chose. Nous ne pouvons insister davantage ici sur toutes ces considérations, que nous avons d'ailleurs développées déjà en d'autres occasions ; mais nous pensons du moins en avoir dit assez pour montrer combien tout cela dépasse sous tous les rapports la « philosophie », en quelque sens que celle-ci puisse être entendue.

Maintenant, il doit être facile de comprendre ce qu'est en réalité le *Sanâtana Dharma* : ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscuration spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanâtana Dharma* même ou en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet et, pourrait-on dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanâtana Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond, et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central », étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanâtana Dharma* à l'une d'entre

elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous ; et, si cette erreur est parfois commise en fait, ce ne peut être que par ceux dont l'horizon, en raison des circonstances dans lesquelles ils se trouvent, est limité exclusivement à cette seule tradition. Si cependant cette assimilation est légitime dans une certaine mesure, suivant ce que nous venons d'expliquer, les adhérents de chacune des autres traditions pourraient dire aussi, dans le même sens et au même titre, que leur propre tradition est le *Sanâtana Dharma* ; une telle affirmation serait toujours vraie en un sens relatif, bien qu'elle soit évidemment fausse au sens absolu. Il y a pourtant une raison pour laquelle la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivantes, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara,* elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara,* manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma*.

Il nous faut encore signaler deux conceptions erronées qui ne sont que trop répandues à notre époque, et qui témoignent d'une incompréhension certainement beaucoup plus grave et plus complète que l'assimilation du *Sanâtana Dharma* à une forme traditionnelle particulière. L'une de ces conceptions est celle des soi-disant « réformateurs », comme il s'en rencontre aujourd'hui jusque dans l'Inde même, qui croient pouvoir retrouver le *Sanâtana Dharma* en procédant à une sorte de simplification plus ou moins arbitraire de la tradition, qui ne correspond en réalité qu'à leurs propres tendances individuelles, et qui trahit le plus souvent des préjugés dus à l'influence de l'esprit moderne et occidental. Il est à remarquer que, généralement, ce que ces « réformateurs » s'attachent à éliminer ainsi avant tout est précisément ce qui a la signification la plus profonde, soit parce que celle-ci leur échappe entièrement, soit parce qu'elle va à l'encontre de leurs idées préconçues ; et cette attitude est assez comparable à celle des « critiques » qui rejettent comme « interpolations » tout ce qui, dans un texte, ne s'accorde pas avec l'idée qu'ils s'en font ou avec le sens qu'ils veulent y trouver. Quand nous parlons de « retour aux origines » comme nous le faisions tout à l'heure, c'est assurément de tout autre chose qu'il s'agit, et de quelque chose qui ne dépend d'ailleurs aucunement de l'initiative des individus comme tels ; on ne voit du reste pas du tout pourquoi la Tradition primordiale devrait être simple comme ces gens le prétendent, si ce n'est

que, par infirmité ou faiblesse intellectuelle, on souhaite qu'il en soit ainsi ; et pourquoi la vérité serait-elle obligée de s'accommoder à la médiocrité des facultés de compréhension de la moyenne des hommes actuels ? Pour se rendre compte qu'il n'en est rien, il suffit de comprendre, d'une part, que le *Sanâtana Dharma* contient tout ce qui s'exprime à travers toutes les formes traditionnelles sans exception, avec quelque chose de plus encore, et, d'autre part, que ce sont nécessairement les vérités de l'ordre le plus élevé et le plus profond qui sont devenues le plus inaccessibles, du fait de l'obscuration spirituelle et intellectuelle inhérente à la descente cyclique ; dans ces conditions, la simplicité chère aux modernistes de toute sorte est évidemment aussi loin que possible de constituer une marque de l'ancienneté d'une doctrine traditionnelle, et à plus forte raison de sa primordialité.

L'autre conception erronée sur laquelle nous voulons appeler l'attention appartient surtout aux diverses écoles contemporaines qui se rattachent à ce qu'on est convenu de désigner sous le nom d'« occultisme » : celles-ci procèdent habituellement par « syncrétisme », c'est-à-dire en rapprochant les diverses traditions, dans la mesure où elles peuvent les connaître, d'une façon tout extérieure et superficielle, non pas même pour essayer d'en dégager ce qu'elles ont de commun, mais seulement pour juxtaposer tant bien que mal des éléments empruntés aux unes et aux autres ; et le résultat de ces constructions aussi hétéroclites que fantaisistes est présenté comme l'expression d'une « sagesse antique » ou d'une « doctrine archaïque » dont seraient issues toutes les traditions, et qui devrait ainsi être identique à la Tradition primordiale ou au *Sanâtana Dharma*, bien que ces termes semblent d'ailleurs à peu près ignorés des écoles en question. Il va de soi que tout cela, quelles qu'en soient les prétentions, ne saurait avoir la moindre valeur et ne répond qu'à un point de vue purement profane, d'autant plus que ces conceptions s'accompagnent presque invariablement d'une méconnaissance totale de la nécessité, pour quiconque veut pénétrer à un degré quelconque dans le domaine de la spiritualité, d'adhérer avant tout à une tradition déterminée ; et il est bien entendu que nous voulons parler en cela d'une adhésion effective avec toutes les conséquences qu'elle implique, y compris la pratique des rites de cette tradition, et non point d'une vague sympathie « idéale » comme celle qui porte certains Occidentaux à se déclarer hindous ou bouddhistes sans trop savoir ce que c'est, et en tout cas sans même jamais songer à obtenir un rattachement réel et régulier à ces traditions. C'est pourtant là le point de départ dont nul ne peut se dispenser, et ce n'est qu'ensuite que chacun pourra, suivant la mesure de ses capacités, chercher à aller plus loin ; il ne s'agit pas là, en effet, de spéculations dans le vide, mais d'une connaissance qui doit être essentiellement ordonnée en vue d'une réalisation spirituelle. C'est seulement par là que, de l'intérieur des traditions, et nous pourrions dire plus exactement encore de leur centre même, si l'on réussit à y parvenir, on peut prendre réellement conscience de ce qui constitue leur unité essentielle et fondamentale, donc atteindre véritablement la pleine connaissance du *Sanâtana Dharma*.